CUADERNO 8

HENRI BERGSON

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

CUADERNO 8

HENRI BERGSON

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

Traducción de
RAFAEL MORENO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1960

Título original:
Introduction à la Méthaphysique

(Ensayo aparecido en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903; para la traducción se utilizó el texto de *La Pensée et le Mouvant: Œuvres*, édition du centenaire (pp. 1392-1432), Presses Universitaires de France, Paris, 1959)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

El Centro de Estudios Filosóficos incluye dentro de los *Cuadernos* el ensayo de Henri Bergson que lleva por título *Introduction à la Métaphysique,* como homenaje al gran filósofo francés al cumplirse cien años de su nacimiento (*1859 †1941). Entre la obra del filósofo fue elegida ésta, porque es un estudio clásico y porque contiene afirmaciones que pertenecen al pensamiento más rigurosamente contemporáneo.

NOTA DEL AUTOR

ESTE ENSAYO apareció el año de 1903 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Desde entonces nos hemos visto llevados a precisar más la significación de los términos *metafísica* y *ciencia*. Cada uno es libre de dar a las palabras el sentido que quiera, cuando se toma el cuidado de definirlo: nada impediría llamar "ciencia" o "filosofía", como se ha hecho durante mucho tiempo, a toda clase de conocimientos. Se podría también, tal como lo dijimos en otro lugar, comprender todo en la metafísica. Sin embargo, es innegable que el conocimiento insiste en una dirección perfectamente determinada cuando dispone su objeto en vista de la medida, y que marcha en una dirección diferente, incluso opuesta, cuando se libra de toda segunda intención de relación y de comparación para *simpatizar* con la realidad. Hemos mostrado que el primer método convenía al estudio de la materia y el segundo al del espíritu, que hay, además, un desbordamiento mutuo de los dos objetos, uno sobre el otro, y que los dos métodos deben ayudarse entre sí. En el primer caso se da lugar al tiempo espacializado y al espacio; en el segundo, a la *duración real*. Por claridad de las ideas nos ha parecido cada vez más útil llamar "científico" al primer conocimiento y "metafísico" al segundo. A cuenta, pues, de la metafísica sostendremos esta "filosofía de la ciencia" o "metafísica de la ciencia" que habita el espíritu de los grandes sabios, que es inmanente a su ciencia y en muchas ocasiones su inspiradora invisible. En el presente artículo la dejamos todavía a cuenta de la ciencia, pues ha sido practicada de hecho por los investigadores que generalmente se ha dado en llamar "sabios", más bien que "metafísicos".

Es preciso no olvidar, por otra parte, que el presente ensayo se escribió en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores eran admitidos con bastante generalidad, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica.

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

Análisis e intuición

CUANDO SE comparan entre sí las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto, se cae en la cuenta de que los filósofos están concordes, a despecho de sus divergencias aparentes, en señalar dos maneras radicalmente distintas de conocer una cosa. La primera implica que se dan vueltas alrededor de esa cosa; la segunda, que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos que la expresan. La segunda no se toma de ningún punto de vista y no se apoya sobre ningún símbolo. Se dirá del primer conocimiento que se detiene en *lo relativo;* del segundo, cuando sea posible, que llega a *lo absoluto.*

Sea —por ejemplo— el movimiento de un objeto en el espacio. Lo percibo de manera diferente según el punto de vista, móvil o inmóvil, desde donde lo miro. Lo expreso de manera diferente, según el sistema de ejes o de puntos de referencia con los cuales lo relaciono, es decir, según los símbolos por los cuales lo traduzco. Y lo llamo *relativo* por esta doble razon: en uno y otro caso me coloco fuera del objeto mismo. Cuando hablo de un movimiento absoluto, atribuyo al móvil un interior y como estados de alma, simpatizo por esto con los estados y me meto en ellos por un esfuerzo de imaginación. Pero entonces, según que el objeto sea móvil o inmóvil, según que adopte uno u otro movimiento, no experimentaré la misma cosa.[1] Y lo que yo experimente no dependerá ni del punto de vista que pueda adoptar sobre el objeto, pues estaré en el objeto mismo, ni de los símbolos por los cuales pueda traducirlo, puesto que habré renunciado a toda tra-

[1] ¿Es necesario decir que de ninguna manera proponemos aquí un medio de reconocer si un movimiento es absoluto o si no lo es? Definimos simplemente *lo que se tiene en el espíritu* al hablar de un movimiento absoluto, en el sentido metafísico de la palabra.

ducción para poseer el original. En breve, el movimiento no será captado desde fuera y, en cierta medida, desde mí, sino desde dentro, en él, en sí. Yo tendré entonces un absoluto.

Sea ahora un personaje de novela cuyas aventuras me cuentan. El novelista podrá multiplicar los rasgos de su carácter, hacer hablar y obrar a su héroe tanto como le plazca: todo esto no valdrá el sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría si coincidiese un instante con el personaje mismo. Entonces, como de la fuente, me parecerían fluir naturalmente las acciones, los gestos y las palabras. Y no se trataría de accidentes que se añadiesen a la idea que me hacía del personaje y que la enriqueciesen más y más sin llegar a completarla nunca. El personaje me sería dado totalmente, de un solo golpe, en su integridad, y los mil incidentes que lo manifiestan, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me parecerían al contrario salir de ella, sin que por eso agotasen o empobreciesen su esencia. Todo lo que me cuentan de la persona me ofrece otros tantos puntos de vista sobre ella. Todos los rasgos que me la describen, y que sólo pueden hacérmela conocer por otras tantas comparaciones con personas o con cosas que conozco ya, son signos por los cuales se la expresa más o menos simbólicamente. Símbolos y puntos de vista me colocan, pues, fuera de ella; de ella no me entregan sino lo que tiene de común con otras y no le pertenece en propiedad. Pero lo que es propiamente ella, aquello que constituye su esencia, no podría advertirse desde fuera, pues es interior por definición, ni expresarse por símbolos, pues es inconmensurable por cualquier otra cosa. Descripción, historia y análisis me dejan en este caso en lo relativo. Sólo la coincidencia con la persona misma me daría lo absoluto.

En este sentido, pero solamente en este sentido, *absoluto* es sinónimo de *perfección*. Todas las fotografías de una ciudad, tomadas desde todos los puntos de vista posibles, podrán muy bien completarse indefinidamente las unas con las otras, pero nunca equivaldrán a ese ejemplar con relieves que es la ciudad donde uno se pasea. Todas las traducciones de un poema en todas las lenguas posibles podrán añadir matices y matices y, por una especie de retoque recíproco, corregirse una a otra y dar una imagen más y más fiel del poema que traducen, pero jamás devolverán el sentido interior del ori-

ginal. Una representación tomada desde un cierto punto de vista, una traducción hecha con ciertos símbolos, permanecen siempre imperfectas en comparación con el objeto sobre el cual se tomó la visión o con el objeto que los símbolos tratan de expresar. Lo absoluto, en cambio, es perfecto porque es perfectamente lo que es.

Por esta misma razón, sin duda, se ha identificado con frecuencia, a la par, lo *absoluto* y lo *infinito*. Si quiero comunicar al que no sabe griego la impresión simple que me deja un verso de Homero, daré la traducción del verso, después comentaré mi traducción, luego desarrollaré mi comentario, y de explicación en explicación me acercaré más y más a aquello que quiero expresar. Pero nunca lo lograré. Cuando vosotros levantáis el brazo, realizáis un movimiento del cual tenéis interiormente la percepción simple; pero exteriormente, para mí que miro, vuestro brazo pasa por un punto, luego por otro, y entre estos dos puntos habrá todavía otros, de manera que, si comienzo a contar, la operación proseguirá sin fin. Visto desde dentro un absoluto es, pues, una cosa simple; pero considerado desde fuera, es decir, relativamente a otra cosa, deviene, en relación a los signos que lo expresan, la moneda de oro cuyo cambio jamás acabará de pagarla. Ahora bien, lo que es capaz al mismo tiempo de una aprehensión indivisible y de una enumeración interminable es, por definición misma, un infinito.

De lo anterior se sigue que un absoluto no podrá ser dado sino en una *intuición*, mientras que todo lo demás surge del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de inexpresable. El análisis es al contrario la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es. Todo análisis es así una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación tomada de puntos de vista sucesivos, desde los cuales se notan otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se estudia y los otros que se piensa conocer ya. En su deseo, enteramente incumplido, de abarcar el objeto alrededor del cual está condenado a dar vueltas, el análisis multiplica sin fin los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta,

y cambia continuamente los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. El análisis, pues, se prolonga hasta el infinito. La intuición, en cambio, si es ella posible, es un acto simple.

Consideradas estas cosas, con facilidad se verá que la ciencia positiva tiene por función habitual analizar. Trabaja, pues, principalmente sobre símbolos. Aun las ciencias más concretas de la naturaleza, las ciencias de la vida, se detienen en la forma visible de los seres vivos, en sus órganos, en sus elementos anatómicos. Comparan unas formas con otras, llevan las más complejas a las más simples, en fin, estudian el funcionamiento de la vida en aquello que es —por así decir— su símbolo visual. Si existe un medio de poseer absolutamente una realidad en lugar de conocerla relativamente, de ponerse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin, de captarla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica, entonces existe la metafísica y éste es su objeto. *La metafísica es, pues, la ciencia que pretende abstenerse de símbolos.*

Duración y conciencia

Hay, por lo menos, una realidad que todos captamos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia por el tiempo. Es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o mejor, espiritualmente, con alguna otra cosa. Pero simpatizamos seguramente con nosotros mismos.

Cuando llevo sobre mi persona, supuesta inactiva, la mirada interior de mi conciencia, advierto desde luego, a manera de una corteza solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan del mundo material. Estas percepciones son claras, distintas, yuxtapuestas, o capaz de serlo, las unas a las otras; tratan de agruparse en *objetos*. Advierto en seguida recuerdos, más o menos adheridos a estas percepciones, que sirven para interpretarlas. Tales recuerdos están como arrancados del fondo de mi persona, sacados a la periferia por las percepciones que los representan y puestos sobre mí sin ser absolutamente yo mismo. Y en fin, siento que se manifiestan tendencias, hábitos motrices, una turba

de acciones virtuales, ligadas más o menos sólidamente a esas percepciones y a esos recuerdos. Todos estos elementos de formas bien definidas, me parecen tanto más distintos de mí cuanto son más distintos los unos de los otros. Orientados de dentro hacia fuera, constituyen, reunidos, la superficie de una esfera que tiende a dilatarse y perderse en el mundo exterior. Pero si me dirijo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mí lo que es más uniformemente, más constantemente, más duraderamente yo mismo, encuentro otra cosa distinta.

Debajo de estos cristales bien cortados y de esta congelación superficial, hay una continuidad de fluencia que no es comparable a nada que yo haya visto fluir. Se trata de una sucesión de estados, cada uno de los cuales anuncia lo que sigue y contiene lo que precede. A decir verdad, sólo constituyen estados múltiples cuando ya los he pasado y me vuelvo hacia atrás para observar su huella. Mientras los experimentaba, estaban tan sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común, que no hubiera sabido decir dónde terminaba cualquiera de ellos o dónde comenzaba otro. En realidad, ninguno comienza ni termina, sino todos se prolongan unos en otros.

Es, si se quiere, el desenrollamiento de un rollo; pues no hay ser vivo que no se sienta llegar poco a poco al término de su tarea. Vivir consiste en envejecer. Pero es también un enrollamiento continuo, como el de un hilo sobre una bola, pues nuestro pasado nos sigue, se agranda sin cesar con el presente que recoje sobre su ruta. Conciencia significa memoria.

A decir verdad no se trata ni de enrollamiento ni de desenrollamiento, pues estas dos imágenes evocan la representación de líneas o de superficies cuyas partes son homogéneas entre sí y capaces de superponerse unas a otras. Ahora bien, no hay dos momentos iguales en un ser consciente. Tomad el sentimiento más simple, suponedlo constante, resumid en él la personalidad toda entera: la conciencia que acompañe a este sentimiento no podrá quedar idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos, pues el momento que sigue contiene siempre, además del precedente, el recuerdo que éste le ha dejado. Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria. Perece-

ría y renacería, pues, sin cesar. ¿Cómo representarse de otra manera la inconsciencia?

Será, pues, necesario evocar la imagen de un espectro de mil matices, con degradaciones insensibles que permitan pasar de un matiz a otro. Una corriente de sentimiento que atravesara ese espectro, tiñéndose una y otra vez de cada uno de sus matices, experimentaría cambios graduales y cada uno anunciaría el siguiente y resumiría en él a los precedentes. Pero los matices sucesivos del espectro permanecerán siempre exteriores unos a otros. Se yuxtaponen. Ocupan espacio. Al contrario, lo que es duración pura excluye toda idea de yuxtaposición, de exterioridad recíproca y de extensión.

Imaginémonos más bien un elástico infinitamente pequeño, contraído —si fuera posible— en un punto matemático. Alarguémoslo progresivamente de manera que hagamos salir del punto una línea que vaya agrandándose siempre. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea en tanto que línea, sino sobre la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible, si se supone que se realiza sin detenerse; que si es intercalada una detención, se hacen dos acciones en lugar de una, y entonces cada una de esas acciones será el indivisible de que hablamos; que jamás es divisible la acción moviente misma, sino la línea inmóvil que deposita bajo de sí como una huella en el espacio. Liberémonos, por fin, del espacio que subtiende el movimiento, para considerar sólo el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión y, en suma, la movilidad pura. Tendremos esta vez una imagen más fiel de nuestro desarrollo en la duración.

Y, sin embargo, esta imagen será todavía incompleta y cualquier comparación será, por lo demás, insuficiente, ya que el desenrollamiento de nuestra duración semeja, por una parte, la unidad de un movimiento que avanza y, por otra, una multiplicidad de estados que se extienden. De manera que ninguna metáfora puede expresar uno de los aspectos sin sacrificar el otro. Si evoco un espectro de mil matices, tengo delante de mí una cosa ya hecha, mientras que la duración se hace continuamente. Si pienso en un elástico que se alarga, en un resorte que se tiende o se distiende, olvido la riqueza de colorido que es característica de la duración vivida, para no ver más que el movimiento simple por el

cual la conciencia pasa de un matiz a otro. La vida interior es todo esto a la vez: variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. No podría representársela por imágenes.

Pues menos aún se la representaría por *conceptos*, esto es, por ideas abstractas, o generales, o simples. Sin duda ninguna imagen expresará completamente el sentimiento original que yo tengo de la fluencia de mí mismo. Mas de ninguna manera es necesario que yo trate de expresarlo. Al que no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se la dará jamás, ni los conceptos ni las imágenes. A este propósito, la única tarea del filósofo debe ser provocar un cierto trabajo, que los hábitos de espíritu útiles a la vida tienden a obstaculizar en la mayor parte de los hombres.

Ahora bien, la imagen tiene al menos la ventaja de mantenernos en lo concreto. Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas y diversas imágenes, tomadas de órdenes de cosas muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre el punto preciso donde haya una cierta intuición que captar. Al elegir imágenes tan disparatadas como sea posible, se impedirá que cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición que tiene por encargo evocar, pues entonces será apartada inmediatamente por sus rivales. Al hacer que todas exijan de nuestro espíritu, a pesar de sus diferencias de aspecto, la misma clase de atención y, en cierta manera, el mismo grado de tensión, poco a poco acostumbraremos la conciencia a una disposición muy particular y bien determinada, precisamente aquella que deberá adoptar para aparecerse a sí misma sin velo.[2] Pero todavía convendrá que ella consienta en hacer este esfuerzo. Pues no se le habrá mostrado nada. Simplemente se le habrá buscado en la actitud que debe tomar para hacer el esfuerzo querido y llegar por sí misma a la intuición. Al contrario, la inconveniencia, en tal materia, de los conceptos muy simples, consiste en que son verdaderos símbolos que substituyen al objeto simbolizado por ellos,

[2] Las imágenes de que se trata aquí son aquellas que pueden presentarse al espíritu del filósofo cuando quiere exponer su pensamiento a otro. Hacemos a un lado la imagen, cercana a la intuición, que el filósofo puede necesitar para sí mismo y que con frecuencia permanece inexpresada.

y no exigen de nosotros esfuerzo alguno. Considerándolos de cerca, se vería que cada uno retiene sólo del objeto lo que es común a este objeto y a otros. Se vería que cada uno expresa, mejor que la imagen, una *comparación* entre el objeto y aquellos que se le semejan. Pero como la comparación ha descubierto una semejanza, y ésta es una propiedad del objeto, y una propiedad tiene todo el aire de ser una *parte* del objeto que la posee, fácilmente nos persuadimos que, yuxtaponiendo conceptos a conceptos, recompondremos el todo del objeto con sus partes, y que obtendremos —por así decir— un equivalente intelectual. De esta manera, al confrontar los conceptos de unidad, multiplicidad, continuidad, divisibilidad finita o infinita, etc., creeremos formar una representación fiel de la duración.

Mas aquí está precisamente la ilusión. También está aquí el peligro. Cuanto más las ideas abstractas pueden dar servicio al análisis, es decir, a un estudio científico del objeto en sus relaciones con todos los demás, tanto son incapaces de reemplazar a la intuición, es decir, a la investigación metafísica del objeto en lo que tiene de esencial y propio. Y efectivamente, por una parte, tales conceptos, colocados en hilera, nunca nos darán sino una recomposición artificial del objeto, del que sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y en cierto sentido impersonales. Por esta razón es inútil creer que con ellos se capta una realidad cuya sombra se limitan a presentar. Pero, por otra parte, al lado de la ilusión, hay también un peligro muy grave. Pues el concepto generaliza al mismo tiempo que abstrae. El concepto sólo puede simbolizar una propiedad especial volviéndola común a una infinidad de cosas. Siempre la deforma más o menos por la extensión que le da. Una propiedad, repuesta en el objeto metafísico que la posee, coincide con él, por lo menos se amolda a él, adopta los mismos contornos. Extraída del objeto metafísico y representada en un concepto, se alarga indefinidamente y sobrepasa al objeto, ya que, de aquí en adelante, debe contenerlo juntamente con otros. Los diversos conceptos que nos formamos de las propiedades de una cosa dibujan, pues, a su alrededor otros tantos círculos cada vez más amplios, pero ninguno se aplica exactamente sobre ella. Y, sin embargo, en la cosa misma, las propiedades coincidían con ella y coincidían, consecuentemente, todas entre sí. No

será forzoso, pues, buscar algún artificio para restablecer la coincidencia. Tomaremos uno cualquiera de estos conceptos e intentaremos, con él, ir reuniendo a los demás. Pero, según partamos de éste o de aquél, la reunión no se operará de la misma manera. Según partamos —por ejemplo— de la unidad o de la multiplicidad, concebiremos diferentemente la unidad múltiple de la duración. Todo dependerá del peso que atribuyamos a tal o cual concepto; y ese peso será arbitrario siempre, ya que el concepto, extraído del objeto, no tiene peso, siendo como es sombra de un cuerpo.

Surgirá así una multitud de *sistemas* diferentes, tantos como puntos de vista exteriores haya sobre la realidad que se examina, o como círculos más amplios que la puedan contener. Los conceptos simples no tienen, pues, sólo la inconveniencia de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas; también dividen la filosofía en escuelas distintas, cada una de las cuales retiene su lugar, escoge sus cartas y entabla con las otras una partida que no terminará jamás. O la metafísica no es sino este juego de ideas, o bien, si es una ocupación seria del espíritu, conviene que trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Ciertamente los conceptos le son indispensables, pues todas las otras ciencias trabajan las más de las veces sobre conceptos, y la metafísica no podría abstenerse de ellas. Pero sólo es propiamente ella misma cuando sobrepasa al concepto o, al menos, cuando se libera de los conceptos rígidos y ya hechos, para crear conceptos muy diferentes de los que manejamos en la vida diaria; me refiero a representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a amoldarse a las formas huidizas de la intuición. Volveremos en otra parte sobre este punto importante. Bástenos haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición, que ella puede sernos sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podría —si se deja a la palabra concepto su sentido propio— ser encerrada en una representación conceptual.

Intentemos, por un instante, hacer una multiplicidad. Convendrá añadir que los términos de esta multiplicidad, en lugar de distinguirse como los de una multiplicidad cualquiera, avanzan unos sobre otros; que podemos sin duda, por un esfuerzo de imaginación, solidificar la duración una vez transcurrida, dividirla entonces en trozos que se yuxtapon-

gan y contar todos los trozos; pero que tal operación se lleva a cabo sobre el recuerdo congelado de la duración, sobre la huella inmóvil que la movilidad de la duración deja tras de sí, no sobre la duración misma. Confesemos, pues, si hay una multiplicidad aquí, que tal multiplicidad no se parece a ninguna otra. ¿Diremos entonces que la duración posee unidad? Sin duda una continuidad de elementos que se prolongan unos en otros participa tanto de la unidad como de la multiplicidad; pero esta unidad moviente, cambiante, llena de color, viva, no se parece casi a la unidad abstracta, inmóvil y vacía, que limita el concepto de unidad pura. ¿Concluiremos de esto que la duración debe definirse por la unidad y la multiplicidad a la vez? Pero, cosa singular, por más que haya manejado los dos conceptos, por más que los haya dosificado y diversamente combinado entre sí, o practicado sobre ellos las más sutiles operaciones de química mental, jamás obtendré nada que se parezca a la intuición simple que tengo de la duración. Por el contrario, cuando por un esfuerzo de intuición me repongo en la duración, advierto inmediatamente cómo ella es unidad, multiplicidad y aun muchas otras cosas. Esos diversos conceptos eran, pues, otros tantos puntos de vista exteriores sobre la duración. Ni separados, ni reunidos, nos han hecho penetrar en la duración misma.

Sin embargo, nosotros penetramos en ella y esto no puede ser sino por una intuición. En este sentido es posible un conocimiento interior, absoluto, de la duración del yo por el yo mismo. Mas, si la metafísica reclama y puede obtener aquí una intuición, la ciencia no deja por eso de tener menos necesidad de un análisis. Y de una confusión entre el papel del análisis y el de la intuición, van a nacer aquí las discusiones entre escuelas y los conflictos entre sistemas.

Parte componente y expresión parcial

La psicología, en efecto, procede por análisis, como las otras ciencias. Resuelve el yo, que le ha sido dado de antemano en una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que estudia por separado. Substituye, pues, el yo con una serie de elementos, que son los hechos psicológicos. ¿Pero tales *elementos* son *partes*? Toda la cuestión es ésta y, por haberla eludido, el problema de la personalidad

humana ha sido frecuentemente puesto en términos insolubles.

Es innegable que todo estado psicológico, por el mero hecho de que pertenece a una persona, refleja el conjunto de una personalidad. No hay sentimiento, por simple que sea, que no contenga virtualmente el pasado y el presente del ser que lo experimenta, o que pueda separarse de él y constituir un "estado", a no ser por un esfuerzo de abstracción o de análisis. Pero no es menos innegable que sin este esfuerzo de abstracción o de análisis no habría desarrollo posible de la ciencia psicológica. Ahora bien, ¿en qué consiste la operación por la cual el psicólogo separa un estado psicológico, para erigirlo en entidad más o menos independiente? Principia por descuidar la coloración especial de la persona, que no podría expresarse en términos conocidos y comunes. Después se esfuerza por aislar, en la persona ya simplificada de esta manera, tal o cual aspecto que da lugar a un estudio interesante. Cuando se trata —por ejemplo— de la inclinación, pasará por alto el matiz inexpresable que la colora y que hace que mi inclinación no sea la vuestra; en seguida se ocupará del movimiento por el cual nuestra personalidad *se dirige hacia* un cierto objeto; aislará esta actitud y será este aspecto especial de la persona, este punto de vista sobre la movilidad de la vida interior, este "esquema" de la inclinación concreta, lo que él erigirá en hecho independiente.

Se trata de un trabajo análogo al de un artista que, de paso por París, pintara —pongamos por caso— un croquis de una torre de Nôtre-Dame. La torre está inseparablemente ligada al edificio, que está no menos inseparablemente ligado al suelo, al contorno, a París entero, etc. Es necesario comenzar por separarla; del conjunto se notará apenas un determinado aspecto que es esta torre de Nôtre-Dame. Pero la torre está constituida en realidad por piedras, cuyo agrupamiento particular le proporciona su forma; mas el dibujante no se interesa en las piedras, sólo nota la silueta de la torre. Substituye, pues, la organización real e interior de la cosa con una reconstitución exterior y esquemática. De manera que su dibujo responde, en suma, a un cierto punto de vista sobre el objeto y a la elección de un cierto modo de representación. Ahora bien, exactamente lo mismo sucede en la operación por la cual el psicólogo extrae un estado psicológico del con-

junto de la persona. Este estado psicológico aislado no es sino un croquis, un comienzo de recomposición artificial; es el todo considerado bajo un cierto aspecto elemental, en el que se tiene especial interés y que se ha tomado cuidado de notar. No es una parte, sino un elemento. No ha sido logrado por fragmentación, sino por análisis.

Ahora que el extranjero, al pie de todos los croquis tomados en París, inscribirá indudablemente "París" a manera de *memento*. Y como en verdad ha visto París podrá, cuando vuelva a descender de la intuición original del todo, situar en París sus croquis y reunir así unos con otros. Pero no hay ningún medio de ejecutar la operación contraria. Resulta imposible, aun con una infinidad de croquis tan exactos como se quiera, aun con la palabra "París" que indica la conveniencia de ponerlos juntos, elevarse a una intuición que no se ha tenido y darse la impresión de París, si no se le ha visto. Esto sucede porque aquí no se trata de las *partes* del todo, sino de las *notas* tomadas sobre el conjunto. Para elegir un ejemplo más llamativo, un caso donde la notación es más completamente simbólica, supongamos que me presentan, mezcladas al azar, las letras que entran en la composición de un poema que ignoro. Si las letras fueran *partes* del poema, yo podría tratar de reconstituirlo con ellas, probando las diversas ordenaciones posibles, como hace el niño con las piezas de un juego de paciencia. Pero ni por un instante podría pensarlo, pues las letras no son *partes componentes,* sino *expresiones parciales,* lo que es una cosa muy distinta. Ésta es la razón por la cual, si conozco el poema, coloco desde luego todas las letras en el lugar que les conviene y las ligo sin dificultad por un nexo continuo, mientras que la operación contraria es imposible. Aun cuando pienso intentar esta operación contraria, aun cuando pongo las letras una detrás de otra, comienzo por representarme una significación plausible: me doy, pues, una intuición, y desde esta intuición trato de volver a descender a los símbolos elementales que reconstituirían su expresión. La idea misma de reconstituir la cosa por operaciones practicadas sobre meros elementos simbólicos, implica un absurdo tal que nadie la pensaría, si advirtiera que no se trata de fragmentos de la cosa, sino, en cierta forma, de fragmentos de símbolo.

Empirismo y racionalismo

Con todo, tal es la empresa de los filósofos que intentan recomponer la persona con estados psicológicos, sea que se atengan a los estados mismos, sea que añadan un hilo destinado a enlazar los estados entre sí. Empiristas y racionalistas han sido burlados en este punto por la misma ilusión. Unos y otros toman las *notaciones parciales* por partes reales, y confunden así el punto de vista del análisis con el de la intuición, la ciencia y la metafísica.

Los primeros dicen con razón que el análisis psicológico no descubre, en la persona, ninguna otra cosa que estados psicológicos. Y tal es, en efecto, la función, tal es la definición misma del análisis. El psicólogo tiene por única tarea analizar la persona, es decir, anotar estados. Cuando más pondrá el título "yo" sobre esos estados y dirá que son "estados del yo", de la misma manera que el dibujante escribe la palabra "París" en cada uno de sus croquis. Sobre el terreno donde el psicólogo se coloca, y donde debe colocarse, el "yo" no es sino un signo por el cual se recuerda la intuición primitiva (muy confusa por otra parte) que ha proporcionado a la psicología su objeto. Sólo es una palabra. El error, y grande, consiste en pensar que sería posible, permaneciendo sobre el mismo terreno, encontrar tras la palabra una cosa. Tal ha sido el error de esos filósofos que no se resignaron a ser simplemente psicólogos en psicología. Taine y Stuart Mill, por ejemplo. Psicólogos por el método que aplican, fueron y siguen siendo metafísicos por el objeto que se proponen. Desearían una intuición y, por una extraña inconsecuencia, la piden al análisis, que es su negación misma. Buscan el yo y pretenden encontrarlo en los estados psicológicos, cuando esta diversidad de estados psicológicos sólo ha podido obtenerse transportándose fuera del yo, para tomar sobre la persona una serie de croquis, de notas, de representaciones más o menos esquemáticas y simbólicas. Por eso, por más que yuxtapongan los estados a los estados, multipliquen sus contactos, exploren sus intersticios, el yo se les escapa siempre, de tal modo que terminan por no ver más que un vano fantasma. Sería como negar que la *Iliada* tiene sentido, bajo el pretexto de que se le ha buscado vanamente en los intervalos de las letras que la componen.

El empirismo filosófico ha nacido, pues, en esta materia, de una confusión entre el punto de vista de la intuición y el del análisis. Consiste en buscar el original en la traducción, donde naturalmente no puede estar, y en negar el original bajo pretexto de que no se le encuentra en la traducción. Termina por necesidad en negaciones. Pero, bien consideradas las cosas, se advierte que esas negaciones significan sólo que el análisis no es la intuición, lo que es de suyo evidente. De la intuición original, confusa por otra parte, que proporciona a la ciencia su objeto, ésta pasa inmediatamente al análisis, el cual multiplica al infinito los puntos de vista sobre tal objeto. Muy pronto llega a creer que podría, poniendo simultáneamente todos los puntos de vista, reconstituir el objeto. ¿Es sorprendente acaso que vea al objeto huir delante de ella, como el niño que quisiera fabricarse un juguete sólido con las sombras que se perfilan a lo largo de los muros?

Mas también el racionalismo es burlado por la misma ilusión. Parte de la confusión que comete el empirismo, y queda tan impotente como él para alcanzar la personalidad. Como el empirismo, tiene a los estados psicológicos por otros tantos *fragmentos* separados de un yo que los reuniría. Como el empirismo, trata de unir otra vez esos fragmentos entre sí para rehacer la unidad de la persona. Como el empirismo, en fin, ve la unidad de la persona, en el esfuerzo que renueva sin cesar por alcanzarla, diluirse indefinidamente como un fantasma. Pero mientras el empirismo, cansado de la lucha, termina por declarar que no hay otra cosa que la multiplicidad de los estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la persona. Es verdad que, buscando la unidad sobre el terreno de los estados psicológicos mismos, y obligado por otra parte a cargar en la cuenta de los estados psicológicos todas las cualidades o determinaciones que encuentra en el análisis (ya que el análisis —por la definición misma— termina siempre en los *estados*), no le queda, para la unidad de la persona, otra cosa que algo puramente negativo, a saber, la ausencia de toda determinación. Como en este análisis los estados psicológicos necesariamente tomaron y guardaron para sí todo aquello que presenta la menor apariencia de materialidad, la "unidad del yo" no podrá ser otra cosa que una forma sin materia. Será lo indeterminado

y el vacío absolutos. A los estados psicológicos aislados, a estas sombras del yo cuya colección era para los empiristas el equivalente de la persona, el racionalismo añade, para reconstituir la personalidad, otra cosa todavía más irreal, el vacío en el que las sombras se mueven, la casa de las sombras — por así decir. ¿Cómo esta "forma", que es verdaderamente informe, podría caracterizar una personalidad viviente, actuante, concreta, y distinguir a Pedro de Pablo? ¿Es admirable entonces que los filósofos que han aislado esta "forma" de la personalidad, la encuentren enseguida impotente para determinar una persona, y que, de grado en grado, sean llevados a hacer de su Yo vacío un receptáculo sin fondo, que no pertenece más a Pablo que a Pedro, y donde habrá lugar, como se quiera, para la humanidad entera, o para Dios, o para la existencia en general? En este punto yo veo entre el empirismo y el racionalismo una sola diferencia: que el primero, al buscar la unidad del yo en los intersticios, que son de algún modo estados psicológicos, es llevado a llenar los intersticios con otros estados, y así indefinidamente; de manera que el yo, encerrado en un intervalo que va restringiéndose siempre, tiende a Cero, en la medida en que el análisis se pone más lejos. Mientras que el racionalismo, al hacer del yo el lugar donde los estados se alojan, está en presencia de un espacio vacío, que no tiene ninguna razón para detenerse aquí mejor que allá, que pasa cualquiera de los límites sucesivos que se pretende asignarle, va siempre alargándose y tiende a perderse, no ya en Cero, sino en el Infinito.

La distancia entre un pretendido "empirismo" como el de Taine y las especulaciones más trascendentes de ciertos panteístas alemanes es, pues, mucho menor de lo que se supone. El método es análogo en los dos casos: consiste en razonar sobre los *elementos* de la traducción como si fuesen partes del original. Pero un empirismo verdadero es aquel que se propone abarcar, tan cerca como sea posible, el original mismo, profundizar su vida y, por una especie de *auscultación espiritual,* sentir palpitar su alma; y este empirismo verdadero es la verdadera metafísica. El trabajo es de una dificultad extrema, porque ninguna de las concepciones hechas, que usa el pensamiento en sus operaciones habituales, puede ya servir. Nada tan fácil como decir que el yo es multiplicidad, o que es unidad, o que es la síntesis de una y otra. Unidad y

multiplicidad son aquí representaciones que no es necesario cortar sobre el objeto porque se encuentran ya fabricadas. Diríase que sólo ha de escogerse, en una pila, los vestidos de confección que vendrán tanto a Pedro como a Pablo, pues no dibujan la forma de ninguno de ellos. Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que sólo trabaje sobre medida, está obligado a hacer un esfuerzo absolutamente nuevo para cada nuevo objeto que estudia. Corta para el objeto un concepto sólo apropiado a él; concepto del cual apenas se puede decir que sea un concepto, pues no se aplica sino a esta cosa sola. No procede por combinación de las ideas que se encuentran en uso, la unidad y la multiplicidad por ejemplo; por el contrario, la representación a la que nos encamina es una representación única, simple, la cual, una vez formada, puede colocarse, como se comprende fácilmente por lo demás, en los cuadros unidad, multiplicidad, etc., todos mucho más amplios que ella. En fin, la filosofía, así definida, no consiste en elegir entre conceptos y tomar partido por una escuela, sino en ir a buscar una intuición única, de la cual podamos descender en buena hora a los diversos conceptos, por hallarnos sobre las divisiones de escuelas.

Que la personalidad tenga unidad, es cierto; mas parecida afirmación no me enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esa unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también, pero se trata de una multiplicidad de la que conviene reconocer que nada tiene en común con ninguna otra. Lo que verdaderamente interesa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y no lo sabrá, a menos que recobre la intuición simple del yo por el yo. Ahora bien, según la pendiente que escoja para bajar de esa cima, llegará a la unidad, o a la multiplicidad, o a cualquiera de los conceptos por los cuales se quiere definir la vida moviente de la persona. Pero ninguna mezcla de estos conceptos entre sí —lo repetimos— dará nada que se asemeje a la persona que dura.

Presentadme un cono sólido: sin esfuerzo veo cómo se estrecha hacia el vértice y tiende a confundirse con un punto matemático; veo también cómo se alarga por su base en un círculo que se agranda indefinidamente. Pero ni el punto, ni el círculo, ni la yuxtaposición de los dos sobre un plano, me

darán la menor idea de un cono. Igual cosa pasa con la multiplicidad y la unidad de la vida psicológica. También con el Cero y el Infinito hacia los cuales el empirismo y el racionalismo dirigen la personalidad.

Los conceptos, como lo mostraremos en otra parte, van ordinariamente por parejas y representan los dos contrarios. No hay casi realidad concreta sobre la cual no puedan tomarse, a la vez, las dos vistas opuestas y que no se subsuma, en consecuencia, en los dos conceptos antagónicos. De aquí se origina una tesis y una antítesis que en vano se trataría de conciliar lógicamente, por la sencilla razón de que jamás se hará una cosa con conceptos o con puntos de vista. Pero del objeto, captado por intuición, se pasa sin esfuerzo, en la mayoría de los casos, a los dos conceptos contrarios; y porque gracias a esto se ve salir de la realidad la tesis y la antítesis, se capta al mismo tiempo cómo esta tesis y esta antítesis se oponen y cómo se concilian.

Es verdad que para lograr esto es necesario proceder a invertir el trabajo habitual de la inteligencia. *Pensar* consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas, y no de las cosas a los conceptos. Conocer una realidad consiste, en el sentido usual de la palabra "conocer", en tomar conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos entre sí, hasta obtener un equivalente práctico de lo real. Pero conviene no olvidar que el trabajo normal de la inteligencia está lejos de ser un trabajo desinteresado. Generalmente no queremos conocer por conocer, sino conocer para tomar un partido, para sacar un provecho, en fin, para satisfacer un interés. Buscamos hasta qué punto el objeto por conocer es *esto* o *aquello,* en qué género conocido entra, qué especie de acción, de pasos o de actitud debería sugerirnos. Esas diversas acciones y actitudes posibles son otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas de una vez para siempre; no queda sino seguirlas. En esto consiste precisamente la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto en un objeto consiste en preguntar al objeto aquello que nosotros debemos hacer con él, aquello que él puede hacer por nosotros. Colgar sobre un objeto la etiqueta de un concepto consiste en señalar con términos precisos el género de acción o de actitud que el objeto deberá sugerirnos. Todo conocimiento propiamente dicho está, pues, orientado en una cierta direc-

ción o tomado desde un cierto punto de vista. Es cierto que nuestro interés es con frecuencia complejo. Ésa es la razón por la cual sucede que orientamos en muchas y sucesivas direcciones nuestro conocimiento de un mismo objeto y variamos los puntos de vista sobre él. En esto consiste, en el sentido usual de los términos, un conocimiento "amplio" y "comprensivo" del objeto: el objeto está referido, entonces, no a un concepto único, sino a muchos conceptos de los que se supone que "participa". ¿Cómo participa de todos esos conceptos a la vez? Tal cuestión no interesa a la práctica y no tiene por qué ponerse. Es, pues, natural y legítimo que procedamos en la vida corriente por yuxtaposición y dosificación de conceptos: ninguna dificultad filosófica nacerá de esto, ya que, por convención tácita, nos abstendremos de filosofar. Pero transportar este *modus operandi* a la filosofía, ir, también aquí, de los conceptos a la cosa, utilizar, para el conocimiento desinteresado de un objeto que ahora se pretende alcanzar en sí mismo, una manera de conocer que se inspira en un interés determinado y que consiste, por definición, en una vista tomada exteriormente sobre el objeto, es volver la espalda al fin que se pretendía, es condenar la filosofía a un eterno conflicto entre las escuelas, es instalar la contradicción en el corazón mismo del objeto y del método. O no hay filosofía posible y todo conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico, orientado hacia el provecho que se saca de ellas, o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición.

La duración real

Pero, para comprender la naturaleza de esta intuición, para determinar con precisión dónde termina la intuición o dónde comienza el análisis, es preciso regresar a lo que se ha dicho arriba sobre la fluencia de la duración.

Se notará que los conceptos o esquemas en los que termina el análisis tienen por carácter esencial ser inmóviles en el momento de su consideración. He aislado completamente de la vida interior esa entidad psicológica que llamo una sensación simple. En tanto la estudio, supongo que sigue siendo lo que es. Si encontrara algún cambio, diría que no existe allí una sensación única, sino muchas sensaciones sucesivas;

y a cada una de estas sensaciones sucesivas transportaría entonces la inmutabilidad, atribuida en primer término a la sensación de conjunto. De todas maneras, podría, llevando el análisis bastante lejos, llegar a elementos que consideraría inmutables. Es aquí y solamente aquí donde encontraría la sólida base de operaciones que necesita la ciencia para su propio desarrollo.

Con todo, no hay estado de alma, por simple que sea, que no cambie en cada instante, ya que no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición, al sentimiento presente, del recuerdo de los momentos pasados. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen del pasado que se agranda sin cesar, sea que más bien testifique, por su continuo cambio de cualidad, la carga cada vez más pesada que uno arrastra detrás de sí, a medida que la vejez aumenta. Sin esta supervivencia del pasado en el presente no habría duración, sino solamente instantaneidad.

Es cierto que si, por el hecho mismo que lo analizo, se me reprocha substraer el estado psicológico a la duración, me defenderé diciendo que cada uno de estos estados psicológicos elementales, en los que termina mi análisis, es un estado que ocupa todavía tiempo. "Mi análisis —diré— reduce perfectamente la vida interior a estados que son todos homogéneos consigo mismo; pero, extendiéndose la homogeneidad sobre un número determinado de minutos o de segundos, el estado psicológico elemental no cesa de durar, si bien no cambia."

¿Mas quién no ve que el número determinado de minutos y de segundos, que atribuyo al estado psicológico elemental, tiene justamente todo el valor de un índice destinado a recordarme que el estado psicológico, supuesto homogéneo, es en realidad un estado que cambia y que dura? El estado, tomado en sí mismo, es un perpetuo devenir. He extraído de este devenir un cierto término medio de cualidad que supongo invariable: he constituido así un estado estable y, por esto mismo, esquemático. De él he extraído, por otra parte, el devenir en general, el devenir que no será en adelante el devenir de eso o de aquello, y es lo que he llamado el *tiempo* que este estado ocupa. Considerando bien las cosas, vería que este tiempo abstracto es tan inmóvil para mí como

el estado que yo localizo en él; vería también que no podría fluir sino por un cambio continuo de cualidad, y que, si carece de cualidad, si es un simple teatro del cambio, deviene entonces un medio inmóvil. Vería que la hipótesis de ese tiempo homogéneo está simplemente destinada a facilitar la comparación entre las diversas duraciones concretas, a permitirnos contar simultaneidades y medir una fluencia de duración por relación a otra. Y, en fin, comprendería que, al enlazar la indicación de un número determinado de minutos y de segundos con la representación de un estado psicológico elemental, me limito a recordar que el estado ha sido separado de un yo que dura y a señalar el lugar donde convenga reponerlo en movimiento, para llevarlo, de simple esquema que llegó a ser, a la forma concreta que tenía antes. Pero olvido todo esto, pues nada interesa al análisis.

Equivale a decir que el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se coloca en la movilidad, o —lo que viene a ser lo mismo— en la duración. Aquí está la línea de separación bien clara entre la intuición y el análisis. Lo real, lo vivido, lo concreto, se reconoce porque es la variabilidad misma. El elemento se reconoce porque es invariable. Y es invariable por definición, por ser un esquema, una reconstrucción simplificada, con frecuencia un mero símbolo, en todo caso, una vista tomada sobre la realidad que fluye.

Pero el error consiste en creer que lo real se recompondría con esos esquemas. Nunca lo repetiríamos bastante: de la intuición se puede pasar al análisis, mas no del análisis a la intuición.

Con la variabilidad haré tantas variaciones, tantas cualidades o modificaciones como me plazca, porque existen otras tantas vistas inmóviles, tomadas por el análisis, sobre la movilidad dada a la intuición. Pero estas modificaciones, puestas una detrás de otra, no producirán nada que se asemeje a la variabilidad, pues no eran partes suyas, sino elementos, lo que es cosa distinta.

Consideremos —por ejemplo— la variabilidad más próxima a la homogeneidad: el movimiento en el espacio. A lo largo de todo este movimiento puedo representarme posibles detenciones: a las que llamo posiciones del móvil o puntos por los cuales el móvil pasa. Pero con posiciones, así fuesen infinitas, no podré hacer el movimiento. Ellas no son

partes del movimiento; son otras tantas vistas tomadas sobre él; no son —podría decirse— sino suposiciones de detención. Jamás el móvil está realmente en alguno de los puntos; cuando más, puede decirse que pasa por ellos. Pero el pasaje, que es un movimiento, no tiene nada en común con una detención, la cual es inmovilidad. Un movimiento no podría ser puesto sobre una inmovilidad, pues coincidiría entonces con ella, lo que sería contradictorio. Los puntos no están *en* el movimiento, como partes, ni siquiera *bajo* el movimiento, como lugares de lo móvil. Simplemente están proyectados por nosotros debajo del movimiento, como otros tantos lugares donde estaría, si se detuviera, un móvil que por hipótesis no se detiene. No son, pues —propiamente hablando—, posiciones, sino suposiciones, vistas o puntos de vista del espíritu. ¿Cómo, con puntos de vista, podría construirse una cosa?

Sin embargo, tal es lo que tratamos de hacer todas las veces que razonamos sobre el movimiento y también sobre el tiempo, cuya representación es el movimiento. Por una ilusión profundamente arraigada en nuestro espíritu, y porque no podemos dejar de considerar el análisis como equivalente de la intuición, comenzamos por distinguir, a todo lo largo del movimiento, un cierto número de detenciones posibles o de puntos, de los cuales hacemos, de mal o buen grado, partes del movimiento. Ante nuestra impotencia para recomponerlo con esos puntos, intercalamos otros, creyendo asir de esta manera lo que de movilidad hay en él. Después, como la movilidad se nos escapa aún, sustituimos con un número finito y determinado de puntos un número "que crece indefinidamente". Tratamos así, pero en vano, de imitar con el movimiento de nuestro pensamiento, que prosigue indefinidamente la adición de puntos a puntos, el movimiento real e indiviso de lo móvil. Finalmente, decimos que el movimiento se compone de puntos, pero que comprende, además, el pasaje obscuro, misterioso, de una posición a la posición siguiente. ¡Como si la obscuridad no viniese toda del hecho de que se ha supuesto a la inmovilidad más clara que la movilidad, la detención anterior al movimiento! ¡Como si el misterio no se originase porque se pretende ir de las detenciones al movimiento por vía de composición, lo que es imposible, cuando sin esfuerzo se pasa del movimiento a la moderación y a la inmo-

vilidad! ¡Vosotros habéis buscado la significación del poema en la forma de las letras que lo componen; habéis creído que, considerando un número creciente de letras, alcanzaríais por fin la significación que huye siempre, y, como último recurso, viendo que no sirve para nada buscar una parte de sentido en cada una de las letras, habéis supuesto que entre cada letra y la siguiente se alojaba el buscado fragmento del sentido misterioso! Pero las letras, una vez más, no son partes de la cosa, son elementos del símbolo. Las posiciones del móvil, una vez más, no son partes del movimiento, son puntos del espacio que, según el supuesto, subtiende al movimiento. Este espacio inmóvil y vacío, sólo concebido, nunca percibido, tiene precisamente todo el valor de un símbolo. ¿Cómo, manejando símbolos, podríais fabricar la realidad?

Pero el símbolo responde aquí a los hábitos más inveterados de nuestro pensamiento. De ordinario nos instalamos en la inmovilidad, donde encontramos un punto de apoyo para la práctica, y pretendemos recomponer la movilidad con ella. De esta manera obtenemos sólo una imitación torpe, una falsificación del movimiento real; pero esta imitación nos sirve mucho más en la vida de lo que serviría la intuición de la cosa misma. Ahora bien, nuestro espíritu tiene una irresistible tendencia a considerar como más clara la idea que le sirve con más frecuencia. Ésta es la razón por la cual la inmovilidad le parece más clara que la movilidad, y la detención anterior al movimiento.

Las dificultades que ha originado el problema del movimiento desde la más remota antigüedad vienen de esto. Siguen válidas porque se pretende ir del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto, de las posiciones inmóviles a la movilidad, y pasar del uno al otro por vía de composición. Pero el movimiento es anterior a la inmovilidad, y no hay, entre posiciones y desplazamiento, la relación de las partes al todo, sino la relación de la diversidad de puntos de vista posibles a la indivisibilidad real del objeto.

Muchos otros problemas han nacido de la misma ilusión. Lo que son los puntos inmóviles al movimiento de un móvil, lo son los conceptos de cualidades diversas al cambio cualitativo de un objeto. Los variados conceptos en los que se resuelve una variación son, pues, otras tantas visiones estables de la inestabilidad de lo real. Y pensar un objeto, en el sen-

tido usual de la palabra "pensar", es tomar, sobre su movilidad, una o muchas de esas vistas inmóviles, es, en suma, preguntarse, de tiempo en tiempo, dónde está el objeto, a fin de saber lo que podría hacerse con él. Nada más legítimo, por otra parte, que esta manera de proceder, tanto más que sólo se trata de un conocimiento práctico de la realidad. El conocimiento, en tanto que orientado a la práctica, sólo tiene que enumerar las principales actitudes posibles de la cosa frente a nosotros, así como también nuestras mejores actitudes posibles frente a ella. Éste es el papel ordinario de los conceptos ya hechos: esas estaciones de donde sacamos el trayecto del devenir. Pero querer penetrar con ellos hasta la naturaleza íntima de las cosas, es aplicar a la movilidad de lo real un método que está hecho para dar puntos de vista inmóviles sobre ella. Es también olvidar que, si la metafísica es posible, sólo puede ser un esfuerzo para remontar la pendiente natural del trabajo del pensamiento, para colocarse inmediatamente, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia, para, en fin, ir de la realidad a los conceptos y no de los conceptos a la realidad. ¿Es admirable entonces que los filósofos vean tan frecuentemente huir, ante sus ojos, el objeto que pretenden alcanzar, como los niños que quisieran, al cerrar la mano, coger el humo? Así se perpetúan muchas disputas entre las escuelas; cada una reprocha a las otras haber permitido que lo real se escapara.

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es de esencia psicológica, ¿no estamos encerrando al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consistirá la filosofía en mirarse simplemente vivir, "como un pastor soñoliento mira el agua correr"? Hablar así sería regresar al error que no hemos cesado de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer al mismo tiempo la naturaleza singular de la duración y el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que solamente el método de que hablamos permite sobrepasar tanto el idealismo como el realismo; afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, sin embargo, en un cierto sentido, interiores a nosotros; hacerlos coexistir juntos sin dificultad y disipar progresivamente las obscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin

abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos —todos, sin duda, del mismo género, pero cada uno de especie muy particular—, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Si trato de *analizar* la duración, es decir, resolverla en conceptos ya hechos, estoy más que obligado, por la naturaleza misma del concepto y del análisis, a tomar sobre la *duración en general* dos vistas opuestas, con las cuales pretenderé en seguida recomponerla. Esta combinación no podrá presentar ni una diversidad de grados, ni una variedad de formas: es o no es. Yo diré —por ejemplo— que hay, por una parte, una *multiplicidad* de estados de conciencia sucesivos y, por otra parte, una unidad que los liga. La duración será la "síntesis" de esta unidad y de esta multiplicidad; operación misteriosa de la que no se ve —lo repito— cómo comportaría matices o grados. En esta hipótesis, no hay, no puede haberla, sino una duración única, aquella donde nuestra conciencia opera habitualmente. Precisemos las ideas: si tomamos la duración bajo el aspecto simple de un movimiento que se realiza en el espacio, si tratamos de reducir a conceptos el movimiento considerado como representativo del Tiempo, tendremos, por una parte, un número, tan grande como se quiera, de puntos de la trayectoria y, por otra, una unidad abstracta que los reúne, como un hilo que retuviera juntas las perlas de un collar. Una vez puesta como posible, la combinación entre esta multiplicidad abstracta y esta unidad abstracta es una cosa singular, y en ella no encontraremos más matices de los que admite, aritméticamente hablando, una adición de números dados. Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en definitiva, hacer su síntesis con conceptos), uno se instala desde luego en ella por un esfuerzo de intuición, entonces posee el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde luego se advierten duraciones tan numerosas como se quiera, todas muy diferentes unas de otras, si bien cada una de ellas, reducida a conceptos, es decir, considerada exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, se reduce siempre a la misma combinación indefinible de lo múltiple y lo uno.

Expresemos la misma idea con más precisión. Si considero la duración como una multiplicidad de momentos, ligados unos con otros por una unidad que los atravesaría como un hilo, estos momentos, por corta que sea la duración escogida, son en número ilimitado. Puedo suponerlos tan cercanos como me plazca; habrá siempre entre estos puntos matemáticos otros puntos matemáticos, y así sin interrupción al infinito. Examinada desde la multiplicidad, la duración va, pues, a perderse en una puesta de momentos, cada uno de los cuales no dura, siendo como es un instantáneo. Porque si, por otra parte, considero la unidad que liga los momentos entre sí, no puede ella durar más, puesto que, por hipótesis, todo lo que hay de cambiante y de propiamente durable en la duración fue puesto en razón de la multiplicidad de los momentos. Esta unidad, a medida que yo profundice su esencia, me aparecerá, pues, como un substrato inmóvil de lo moviente, como no sé qué esencia intemporal del tiempo: a esto llamaré eternidad — eternidad de muerte, pues no es otra cosa que el movimiento vaciado de la movilidad en que consistía su vida. Si se examinasen bien las opiniones de las escuelas antagónicas a propósito de la duración, se vería que difieren simplemente en que atribuyen a uno o a otro de estos dos conceptos una importancia capital. Unas se limitan al punto de vista de lo múltiple; erigen en realidad concreta los momentos distintos de un tiempo que han —por así decir— pulverizado; consideran, pues, mucho más artificial la unidad que hace polvo con granos. Otras erigen, al contrario, la unidad de la duración en realidad concreta. Se colocan en lo eterno. Pero, como su eternidad permanece completamente abstracta por ser vacía, y como es la eternidad de un concepto que excluye de sí, por hipótesis, el concepto opuesto, no vemos cómo tal eternidad dejaría coexistir con ella a una multiplicidad indefinida de momentos. En la primera hipótesis tenemos un mundo suspendido en el aire, que debería terminar y recomenzar por sí mismo en cada instante. En la segunda tenemos un infinito de eternidad abstracta; de él no comprenderemos nunca por qué no queda encerrado en sí mismo y cómo deja coexistir con él a las cosas. Pero en los dos casos, y sea cual fuere, de las dos metafísicas, la que nos oriente, el tiempo, desde el punto de vista psicológico, aparece como una mezcla de dos abstracciones que no permiten ni

grados ni matices. Tanto en un sistema como en otro, no hay sino una duración única que lleva todo consigo: río sin fondo, sin orillas, que corre sin fuerza asignable en una dirección que no se podría definir. A lo mejor no es un río, un río que fluye, sino porque la realidad consigue de las dos doctrinas este sacrificio, aprovechando una distracción de su lógica. Cuando se reponen, fijan esta fluencia, sea en una inmensa capa sólida, sea en una infinidad de agujas cristalizadas, pero siempre en una *cosa* que participa necesariamente de la inmovilidad de un *punto de vista.*

Sucede de manera completamente distinta si uno se instala de golpe, por un esfuerzo de intuición, en la fluencia concreta de la duración. Ciertamente no encontraremos entonces ninguna razón lógica para poner duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado — por ejemplo. Pero así como una conciencia con base en el color, que simpatizara interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría cogida entre el rojo y el amarillo, y quizá presentiría también, por encima de este último color, un espectro completo en el cual se prolongase naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo; así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío, como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir, sea hacia abajo, sea hacia arriba. En los dos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primer caso, nos encaminamos a una duración cada vez más abierta, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, dividen nuestra sensación simple y diluyen su cualidad en cantidad: en el límite estaría lo puro homogéneo, la pura repetición, por la cual definiremos la materialidad. Caminando en el otro sentido, vamos a una duración que se tiende, se afirma, se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. Pero no la eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viviente y, en consecuencia, moviente también, donde nuestra duración sería reencontrada en nosotros como las vibraciones en la luz, y que sería la concreción de toda duración como la materialidad es su dis-

persión. Entre estos dos límites extremos se mueve la intuición, y este movimiento es la metafísica misma.

Realidad y movilidad

No puede ser cuestión de recorrer aquí las diversas etapas de este movimiento. Pero después de haber presentado una visión general del método y de haber hecho una primera aplicación, no será tal vez inútil formular, en términos tan precisos como sea posible, los principios sobre los cuales descansa. De las proposiciones que vamos a enunciar, la mayor parte han recibido, en el presente trabajo, un comienzo de prueba. Esperamos demostrarlas completamente cuando abordemos otros problemas.

I. *Hay una realidad exterior y no obstante dada inmediatamente a nuestro espíritu.* El sentido común tiene razón acerca de este punto contra el idealismo y el realismo de los filósofos.

II. Esta realidad es movilidad.[8] No existen *cosas* hechas, sino sólo cosas que se hacen; no *estados* que se mantienen, sino sólo estados que cambian. El reposo no es sino aparente, o mejor, relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continuo fluir, nos introduce en el interior de una realidad sobre el modelo de la cual debemos representarnos las otras. *Toda realidad es, pues, tendencia, si se conviene en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente.*

III. Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene por función principal, en el curso ordinario de la vida, representarse *estados* y *cosas.* Toma de vez en cuando vistas cuasi instantáneas sobre la movilidad indivisa de lo real. Obtiene así *sensaciones* e *ideas.* De este modo substituye lo continuo con lo discontinuo, la movilidad con la estabilidad, la tendencia en vía de cambio con los puntos fijos que señalan una dirección del cambio y de la tendencia. Esta substitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica y también, en un cierto grado que trataremos de determinar, a la ciencia positiva. *Nuestra inteligencia, cuando si-*

[8] Una vez más decimos que no descartamos de ninguna manera con esto a la substancia. Afirmamos, al contrario, la persistencia de las existencias. Y creemos haber facilitado su representación. ¿Cómo ha podido compararse esta doctrina con la de Heráclito?

gue su inclinación natural, procede por percepciones sólidas, por un lado, y por concepciones estables, por otro. Parte de lo inmóvil y sólo concibe y expresa el movimiento en función de la inmovilidad. Se instala en conceptos ya hechos y se esfuerza por coger, como en una red, cualquier cosa de la realidad que pasa. No se trata sin duda de obtener un conocimiento interior y metafísico de lo real, sino de utilizarlo simplemente. En efecto, cada concepto (como también cada sensación) es una *cuestión práctica,* que nuestra actividad pone a la realidad y a la cual la realidad habrá de responder, como conviene en los negocios, por un sí o por un no. Pero, por tal razón, de lo real deja escapar lo que es su esencia misma.

IV. Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que levanta, las contradicciones en que cae, la división en escuelas antagónicas y las oposiciones irreductibles entre sistemas, se originan en gran parte porque aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que usamos de ordinario en un objetivo de utilidad práctica. Y principalmente porque nos instalamos en lo inmóvil para acechar lo moviente que pasa, en lugar de reponernos en lo moviente para atravesar con él las posiciones inmóviles. También porque pretendemos reconstituir la realidad, que es tendencia y consecuentemente movilidad, con las percepciones y con los conceptos que tienen por función inmovilizarla. Con detenciones, por numerosas que sean, jamás se hará la movilidad; al contrario, cuando existe la movilidad, de ella se pueden sacar por el pensamiento todas las detenciones que se quiera. En otros términos: *se comprende que los conceptos fijos puedan ser extraídos por nuestro pensamiento de la realidad móvil; pero no hay ningún medio de reconstituir, con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real.* El dogmatismo, en tanto que constructor de sistemas, siempre ha intentado, sin embargo, esta reconstitución.

La pretendida relatividad del conocimiento

V. Pero estaba condenado al fracaso. Esta impotencia, y sólo ésta, es la que atestiguan las doctrinas escépticas, idealistas, criticistas, todas aquellas, en fin, que disputan a nuestro espíritu el poder de captar lo absoluto. Pero, del hecho de que fracasemos al reconstituir la realidad viviente con

conceptos rígidos y ya hechos, no se sigue que no podamos captarla de alguna otra manera. *Las demostraciones que se han dado sobre la relatividad de nuestro conocimiento están, pues, manchadas con un vicio original: suponen, como el dogmatismo que atacan, que todo conocimiento debe necesariamente partir de conceptos de contornos acabados, para alcanzar con ellos la realidad que fluye.*

VI. Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección que cambia sin cesar, captarla, en fin, intuitivamente. Para esto es necesario que se haga violencia, que invierta el sentido de la operación por la cual piensa habitualmente, que examine o, mejor, que rehaga sin cesar sus categorías. Y llegará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas. Solamente de este modo se constituirá una filosofía progresiva, liberada de las disputas que se dan entre las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas, pues estará libre de los términos artificiales que han sido escogidos para plantearlos. *Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.*

VII. Esta inversión no ha sido practicada nunca de una manera metódica; pero una historia que profundizara el pensamiento humano mostraría que le debemos todo lo grande que han hecho las ciencias, y también todo lo que hay de viable en metafísica. El más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal, nació de esta misma inversión.[4] La matemática moderna es precisamente un esfuerzo por substituir *lo hecho ya* con lo que *se hace,* por seguir la generación de las magnitudes, por captar el movimiento, ya no desde fuera y en su resultado manifiesto, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar, en fin, por adoptar la continuidad móvil del dibujo de las cosas. Es cierto que se atiene al dibujo, no siendo otra cosa que la ciencia de las magnitudes. También es cierto que no ha podido llegar a sus maravillosas aplicaciones sino por la invención de ciertos símbolos y que, si la intuición de la que acabamos de hablar está en el origen de la invención, sólo el símbolo interviene en la aplicación. Pero la meta-

[4] Sobre todo en Newton, en su consideración de las *fluxiones.*

física, que no mira a ninguna aplicación, podrá, y con mucha frecuencia deberá, abstenerse de convertir la intuición en símbolo. Dispensada de la obligación de terminar en resultados prácticamente utilizables, acrecentará indefinidamente el dominio de sus investigaciones. Lo que hubiere perdido, en relación a la ciencia, en utilidad y rigor, lo ganará en alcance y extensión. Si la matemática sólo es la ciencia de las magnitudes, si los procedimientos matemáticos sólo se aplican a cantidades, no conviene olvidar que la cantidad es siempre cualidad en estado naciente: es, se podría decir, su caso límite. Por lo tanto es natural que la metafísica adopte la idea generatriz de nuestra matemática, para extenderla a todas las cualidades, es decir, a la realidad en general. Mas de ninguna manera se encaminará, por esto, a la matemática universal, esa quimera de la filosofía moderna. Muy por el contrario, cuanto más avance, encontrará objetos más intraducibles a símbolos. Pero al menos habrá comenzado a tomar contacto con la continuidad y la movilidad de lo real, allí donde este contacto es más maravillosamente utilizable. Ella se habrá contemplado en un espejo que le devuelve una imagen de sí misma, muy estrecha sin duda, pero muy luminosa también. Habrá visto con una claridad superior aquello que los procedimientos matemáticos toman de la realidad concreta, y continuará en el sentido de la realidad concreta, no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos, pues, habiendo atenuado de antemano lo que la fórmula tendría a la vez de muy modesto y muy ambicioso, que *uno de los objetos de la metafísica es operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.*

VIII. Se ha perdido de vista este objeto y la ciencia misma ha podido equivocarse sobre el origen de ciertos procedimientos que emplea, porque la intuición, una vez tomada, debe encontrar un modo de expresión y de aplicación que esté de acuerdo con los hábitos de nuestro pensamiento y que nos proporcione, en conceptos bien establecidos, los sólidos puntos de apoyo que tanto necesitamos. Aquí está la condición de lo que llamamos rigor, precisión y también extensión indefinida de un método general a casos particulares. Ahora bien, esta extensión y este trabajo de perfeccionamiento lógico pueden proseguirse durante siglos, mientras que el acto generador del método sólo dura un instante. Ésta es la razón

por la cual tomamos tan frecuentemente el aparato lógico de la ciencia por la ciencia misma,[5] olvidando la intuición de donde todo ha podido salir.[6]

Del olvido de esta intuición procede todo aquello que ha sido dicho por los filósofos y por los sabios mismos sobre la "relatividad" del conocimiento científico. *Es relativo el conocimiento simbólico por conceptos preexistentes, que va de lo fijo a lo moviente, pero no el conocimiento intuitivo, que se instala en lo moviente y adopta la vida misma de las cosas.* Esta intuición alcanza un absoluto.

La ciencia y la metafísica se juntan, pues, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la unión, tan deseada, de la metafísica y la ciencia. Al mismo tiempo que constituiría a la metafísica en ciencia positiva —quiero decir progresiva e indefinidamente perfectible—, llevaría las ciencias positivas propiamente dichas a tomar conciencia de su verdadero alcance, casi siempre muy superior a lo que ellas mismas imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia. Obtendría el restablecimiento de la continuidad entre las intuiciones, que las diversas ciencias positivas han obtenido algunas veces en el curso de su historia, gracias a los golpes del genio.

IX. Que no haya dos maneras diferentes de conocer a fondo las cosas, que las diversas ciencias tengan su raíz en la metafísica: tal es lo que pensaron en general los filósofos antiguos. Su error no fue éste. Consistió en inspirarse en esta

[5] Sobre este punto, como sobre otras muchas cuestiones tratadas en el presente ensayo, véanse los bellos trabajos de los señores Le Roy, Vicent et Wilbois, aparecidos en la *Revue de Méthaphysique et de Morale.*

[6] Como lo explicamos al tratar *sobre la posición de los problemas* (cap. II de *La Pensée et le Mouvant),* por mucho tiempo hemos dudado en servirnos del término "intuición"; y, una vez decididos, hemos designado con esta palabra la función metafísica del pensamiento: principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu, subsidiariamente el conocimiento, por el espíritu, de lo que hay de esencial en la materia, pues sin duda la inteligencia está hecha ante todo para manejar la materia y, por esto, para conocerla, pero no tiene por especial destino tocar su fondo. Tal es la significación que atribuimos a la palabra en el presente ensayo (escrito en 1902), principalmente en las últimas páginas. Más tarde nos hemos visto llevados, por un cuidado creciente en la precisión, a distinguir con mayor claridad la inteligencia de la intuición, y también la ciencia de la metafísica (véanse los caps. II y IV de *La Pensée et le Mouvant).* Pero, de una manera general, el cambio de terminología no es inconveniente grave cuando se toma el trabajo de definir cada vez el término en su acepción particular, o simplemente cuando el contexto muestra su sentido de manera suficiente.

creencia muy natural al espíritu humano: que una variación sólo puede expresar y desarrollar invariabilidades. De donde resultaba que la Acción era una Contemplación venida a menos, la duración una imagen engañosa y móvil de la eternidad inmóvil, el Alma una caída de la Idea. Toda esta filosofía, que comienza en Platón y termina en Plotino, es el desarrollo de un principio que formularíamos así: "Hay más en lo inmutable que en lo moviente, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución." Pero la verdad es precisamente lo contrario.

La ciencia moderna principia el día en que se erigió la movilidad en realidad independiente. Principia el día en que Galileo, haciendo rodar una bola sobre un plano inclinado, tomó la firme resolución de estudiar este movimiento de arriba a abajo, por sí mismo, en sí mismo, en lugar de buscar su principio en los conceptos de *alto* y de *bajo*, dos inmovilidades por las que Aristóteles creía explicar suficientemente la movilidad. Y no se trata de un caso aislado en la historia de la ciencia. Pensamos que muchos de los grandes descubrimientos, aquellos, por lo menos, que han transformado las ciencias positivas o que han creado nuevas ciencias, han sido otros tantos sondeos realizados en la duración pura. Cuanto más viviente era la realidad tocada, más profundo fue el sondeo.

Pero la sonda arrojada al fondo del mar devuelve una masa fluida que el sol reduce bien pronto a granos sólidos y discontinuos de arena. Y la intuición de la duración, cuando se la expone a los rayos del entendimiento, pronto se convierte en conceptos congelados, distintos, inmóviles. En la viviente movilidad de las cosas, el entendimiento se ocupa en señalar las estaciones reales o virtuales, anota las salidas y las llegadas: esto es todo lo que interesa al pensamiento del hombre cuando se ejercita naturalmente. Mas la filosofía debería ser un esfuerzo por traspasar la condición humana.

Los sabios han detenido gustosamente su mirada sobre los conceptos con que han delineado las rutas de la intuición. Cuando más consideraban estos residuos que pasaron al estado de símbolos, más atribuían a toda la ciencia un carácter simbólico.[7] Y cuanto más creían en el carácter simbólico de

[7] Para completar lo que expusimos en la nota precedente, afirmamos que nos hemos visto llevados, desde el tiempo en que escribimos estas líneas, a

la ciencia, más lo realizaban y lo acentuaban. Pronto no diferenciaron más, en la ciencia positiva, lo natural y lo artificial, tampoco los datos de la intuición inmediata y el inmenso trabajo de análisis que el entendimiento prosigue alrededor de la intuición. Prepararon así los caminos a una doctrina que afirma la relatividad de todos nuestros conocimientos.

Pero la metafísica ha contribuido a esto igualmente.

¿Cómo los maestros de la filosofía moderna que han sido, al mismo tiempo que metafísicos, los renovadores de la ciencia, no habrían tenido el sentimiento de la continuidad móvil de lo real? ¿Cómo no habrían de estar colocados en lo que llamamos la duración concreta? Lo han hecho más de lo que han creído, mucho más, principalmente, de lo que han dicho. Si nos tomamos el trabajo de ligar por nexos continuos las intuiciones alrededor de las cuales están organizados los sistemas, encontramos, al lado de muchas otras líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es este pensamiento latente? ¿Cómo expresarlo? Para utilizar una vez más el lenguaje de los platónicos, diremos, quitando a las palabras el sentido psicológico, entendiendo por Idea una cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y por Alma una cierta *inquietud* de vida, que una corriente invisible lleva a la filosofía moderna a levantar el Alma por encima de la Idea. Con estas cosas tiende, como la ciencia moderna y aún más que ella, a caminar en sentido inverso al pensamiento antiguo.

Pero esta metafísica, como esta ciencia, ha desplegado alrededor de su vida profunda un rico tejido de símbolos, olvidándose a veces que, si la ciencia tiene necesidad de símbolos en su desarrollo analítico, la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos. También aquí el entendimiento ha proseguido su trabajo de fijación, de división, de reconstrucción. Lo ha proseguido, es verdad, bajo

restringir el sentido de la palabra "ciencia" y a llamar más particularmente *científico* el conocimiento de la materia inerte por la inteligencia pura. Lo cual no nos impedirá decir que el conocimiento de la vida y del espíritu es científico en una amplia proporción, en la medida en que hace un llamado a los mismos métodos de investigación que se usan en el conocimiento de la materia inerte. Inversamente, el conocimiento de la materia inerte podrá ser dicho *filosófico*, en la medida en que utilice, en cierto momento decisivo de su historia, la intuición de la duración pura. Véase igualmente la nota (del autor) al principio del presente ensayo.

una forma bastante diferente. Sin insistir sobre un punto que nos proponemos desarrollar en otra parte, limitémonos a decir que el entendimiento, cuya función es operar sobre elementos estables, puede buscar la estabilidad sea en las *relaciones*, sea en las *cosas*. Cuando trabaja sobre conceptos de relaciones, termina en el simbolismo *científico*. Cuando opera sobre conceptos de cosas, termina en el simbolismo *metafísico*. Pero en un caso como en otro, de él procede el arreglo. De buena gana creería que es independiente. En lugar de reconocer desde luego lo que debe a la intuición profunda de la realidad, se expone a que sólo se vea en toda su obra un arreglo artificial de símbolos. De manera que, si uno atiende literalmente a lo que se dicen metafísicos y sabios, como también a la materialidad de lo que hacen, se podría creer que los primeros han cavado por debajo de la realidad un túnel profundo, y que los segundos han construido por encima de ella un puente elegante, pero que el río moviente de las cosas pasa entre estos dos trabajos de arte sin tocarlos.

Uno de los principales artificios de la crítica kantiana ha consistido en tomar al pie de la letra al metafísico y al sabio, en llevar la metafísica y la ciencia hasta el límite extremo del simbolismo a que podrían ir, y al que, por otra parte, se encaminan por sí mismas, pues el entendimiento reivindica una independencia llena de peligros. Una vez desconocidos los nexos de la ciencia y de la metafísica con la "intuición intelectual", Kant muestra fácilmente que nuestra ciencia es toda relativa y nuestra metafísica toda artificial. Como él ha exagerado la independencia del entendimiento en ambos casos, como ha aligerado a la metafísica y a la ciencia de la "intuición intelectual" que interiormente les servía de lastre, la ciencia, con sus relaciones, no le presenta más que una película de forma, y la metafísica, con sus cosas, una película de materia. ¿Es admirable entonces que la primera no le muestre sino marcos empotrados en marcos, y la segunda fantasmas que corren tras fantasmas?

Metafísica y ciencia modernas

Kant ha dado a nuestra ciencia y a nuestra metafísica golpes tan rudos que todavía no han podido rehacerse de su aturdimiento, y nuestro espíritu, de buen grado, se resignaría a ver en la ciencia un conocimiento completamente relativo,

y en la metafísica una especulación vacía. Nos parece, aún ahora, que la crítica kantiana se aplica a toda metafísica y a toda ciencia. Pero en realidad se aplica sobre todo a la filosofía de los antiguos y también a la forma —igualmente antigua— que los modernos con frecuencia dan a su pensamiento. Conserva su validez contra una metafísica que pretende darnos un sistema *único* y ya hecho de cosas, contra una ciencia que fuera un sistema *único* de relaciones, en fin, contra una ciencia y una metafísica que se presentaran con la simplicidad arquitectónica de la teoría platónica de las Ideas o de un templo griego. Si la metafísica intenta constituirse con conceptos que poseíamos antes de ella, si consiste en un arreglo ingenioso de ideas preexistentes, que utilizamos como materiales de construcción para un edificio, finalmente, si es algo distinto de la constante dilatación de nuestro espíritu y del esfuerzo, siempre renovado, por superar nuestras ideas actuales y acaso también nuestra lógica simple, es bastante claro que ella deviene artificial, como todas las obras de puro entendimiento. Y si la ciencia es toda ella obra de análisis o de representación conceptual, si la experiencia sólo sirve de verificación a las "ideas claras", si, en lugar de partir de intuiciones múltiples y diversas que se insertan en el movimiento propio de cada realidad, pero que no encajan siempre unas en otras, pretende ser una inmensa matemática, un sistema único de relaciones que aprisione la totalidad de lo real en una red preparada de antemano, entonces ella deviene un conocimiento puramente relativo al intelecto humano. Léase bien la *Crítica de la razón pura* y se verá que, —para Kant— la ciencia es esta especie de *matemática universal*, y que la metafísica es este *platonismo* apenas retocado. Y en verdad, el sueño de una matemática universal no es ya sino una supervivencia del platonismo. La matemática universal es aquello que deviene el mundo de las Ideas, cuando se supone que la Idea consiste en una relación o en una ley, pero de ninguna manera en una cosa. Kant tomó por una realidad este sueño de algunos filósofos modernos;[8] aún más: creyó que todo conocimiento científico sólo era un fragmento separado, o mejor, un escalón de la matemática universal. Por

[8] Véase a este propósito, en los *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894), un interesantísimo artículo de Radulescu-Motru: *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität.*

esto, la tarea principal de la *Crítica* era fundar esta matemática, es decir, determinar lo que debe ser la inteligencia y lo que debe ser el objeto, de manera que una matemática ininterrumpida pudiera ligar a ambos. Y, necesariamente, si toda experiencia posible tiene la seguridad de entrar así en los cuadros rígidos, ya constituidos, de nuestro entendimiento, esto se debe (a menos de suponer una armonía preestablecida) a que nuestro entendimiento organiza él mismo la naturaleza y se encuentra en ella como en un espejo. De aquí la posibilidad de la ciencia, que deberá toda su eficacia a su relatividad, y la imposibilidad de la metafísica: ésta no encontrará otra ocupación que parodiar, sobre fantasmas de cosas, el trabajo de clasificación conceptual que la ciencia prosigue formalmente sobre las relaciones. En breve, *toda la* Crítica de la razón pura *acaba por establecer que el platonismo, ilegítimo si las Ideas son cosas, deviene legítimo si las Ideas son relaciones. Establece también que la idea ya hecha, una vez traída así del cielo a la tierra, es ciertamente —como lo quiso Platón— el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la* Crítica de la razón pura *reposa también sobre este postulado: que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea platonizar,* es decir, vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes.

Ésta es toda la cuestión. Si el conocimiento científico es precisamente lo que Kant quiso, hay una ciencia simple, preformada y aun preformulada en la naturaleza, tal como lo pensaba Aristóteles: de esa lógica inmanente en las cosas, los grandes descubrimientos sólo iluminan punto por punto la línea trazada de antemano, a la manera como se enciende progresivamente, una noche de fiesta, el cordón de gas que ya dibujaba desde antes los contornos de un monumento. Y si el conocimiento metafísico es únicamente lo que Kant quiso, se reduce a una posibilidad igual de dos actitudes opuestas del espíritu ante todos los grandes problemas, y sus manifestaciones son otras tantas opciones arbitrarias, siempre efímeras, entre dos soluciones formuladas virtualmente desde la eternidad: vive y muere de antinomias. Pero la verdad es que ni la ciencia de los modernos presenta esa simplicidad unilineal, ni la metafísica de los modernos esas oposiciones irreductibles.

La ciencia moderna ni es una ni simple. Reposa —lo con-

cedo— sobre ideas que terminamos por encontrar claras; pero estas ideas, cuando son profundas, son esclarecidas progresivamente por el uso que se hace de ellas. Deben por eso la mejor parte de su luminosidad a la luz que les han devuelto, por reflexión, los hechos y las aplicaciones a que han llevado: así la claridad de un concepto no es otra cosa que la seguridad, ya alcanzada, de manejarlo con provecho. Al principio, más de una ha debido parecer obscura, difícilmente conciliable con los conceptos ya admitidos en la ciencia y por eso muy cercana de rozar lo absurdo. Lo que equivale a decir que la ciencia no procede por un encaje regular de conceptos, que estarían predestinados a insertarse con precisión unos en otros. Las ideas profundas y fecundas son otras tantas tomas de contacto con corrientes de realidad que no convergen necesariamente en un mismo punto. Pero también es cierto que los conceptos, en que moran ellas, llegan siempre, al redondearse sus ángulos por un frotamiento recíproco, a ordenarse, bien que mal, entre sí.

Por otra parte la metafísica de los modernos no está hecha de soluciones tan radicales que puedan terminar en oposiciones irreductibles. Lo que indudablemente sucedería, si no hubiera algún medio de aceptar al mismo tiempo, y sobre el mismo terreno, la tesis y la antítesis de las antinomias. Pero filosofar consiste precisamente en colocarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta sobre la cual la *Crítica* toma, desde fuera, las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca imaginaré que blanco y negro se compenetran, si no he visto el gris; pero comprendo fácilmente, una vez que lo he visto, que pueda considerársele desde el doble punto de vista de blanco y negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y estas doctrinas son el todo de la metafísica, a condición de que la metafísica no se tome congelada y muerta en las *tesis,* sino viviente en los *filósofos.* En verdad, son notables las divergencias entre las escuelas, es decir, en suma, entre los grupos de discípulos que se han formado alrededor de algunos grandes maestros. ¿Pero también se las encontraría destacadas entre los mismos maestros? Alguna cosa domina aquí la diversidad de sistemas, alguna cosa —lo repetimos— simple y clara como un golpe de sonda del cual se sabe que ha tocado, más o menos pro-

fundamente, el fondo de un mismo océano, aunque cada vez traiga a la superficie materias muy diferentes. Sobre estas materias trabajan de ordinario los discípulos: aquí está la importancia del análisis. Y el maestro, en tanto que formula, desarrolla, traduce en ideas abstractas lo que aporta, es ya, de alguna manera, un discípulo frente a sí mismo. Pero el acto simple, que ha puesto al análisis en movimiento y que se disimula detrás de él, emana de una facultad totalmente distinta de la que tiene por función analizar. Ésta será, por definición, la intuición.

Digámoslo para concluir: esta facultad no tiene nada de misterioso. Quienquiera se haya ejercitado con éxito en la composición literaria, sabe bien que, cuando el tema ha sido largamente estudiado, todos los documentos recogidos, todas las notas tomadas, para abordar ya el trabajo de la composición es necesaria otra cosa todavía, un esfuerzo, a menudo penoso, con el objeto de colocarse completamente, de un golpe, en el corazón mismo del tema, y de buscar, tan profundamente como sea posible, una impulsión, por la que, en adelante, sólo habrá que dejarse llevar. Esta impulsión, una vez recibida, lanza al espíritu por un camino donde encuentra los informes que había recogido y también otros detalles; se desarrolla, se analiza a sí misma en términos cuya enumeración se podría proseguir sin fin; cuanto más se adelanta, más se descubre, pero jamás se llegará a decir todo; y, sin embargo, si uno regresa bruscamente a la impulsión que siente detrás de sí para captarla, se esfuma. No era, en efecto, una cosa, sino una incitación al movimiento, y es, aunque indefinidamente extensible, la simplicidad misma. La intuición metafísica parece ser alguna cosa de este mismo género. Lo que aquí equivale a las notas y documentos de la composición literaria, es el conjunto de observaciones y experiencias recogidas por la ciencia positiva y, sobre todo, por una reflexión del espíritu sobre el espíritu. Porque de la realidad no se logra una intuición, es decir, una simpatía espiritual con lo que tiene de más interior, a menos que se haya ganado su confianza por una larga intimidad con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilarse los hechos notables; es preciso acumular, y fundir a la vez, una masa tan grande como se tenga la seguridad, en esta fusión, de neutralizar, unas por otras, a todas las

ideas preconcebidas y prematuras que los observadores hayan podido depositar, sin saberlo, en el fondo de sus observaciones. Solamente así es despejada la materialidad bruta de los hechos conocidos. Aun en el caso simple y privilegiado que nos ha servido de ejemplo, aun para el contacto directo del yo con el yo, el esfuerzo definitivo de intuición distinta sería imposible a quien no hubiera reunido y confrontado entre sí un gran número de análisis psicológicos. Los maestros de la filosofía moderna son hombres que asimilaron todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica, desde hace medio siglo, tiene por principal causa la extraordinaria dificultad que el filósofo experimenta hoy día para tomar contacto con una ciencia que se vuelve cada vez más dispersa. Pero la intuición metafísica, aunque sólo se pueda llegar a ella gracias a conocimientos materiales, es una cosa enteramente diversa del resumen o la síntesis de esos conocimientos. Se distingue de ellos como la impulsión motriz se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En tal sentido, la metafísica nada tiene de común con una generalización de la experiencia, y, sin embargo, podría definirse como la *experiencia integral.*

SUMARIO